



**University of
Zurich**^{UZH}

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
University Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 2020

De Cambridge à Canberra, et retour: élucider ou connaître les essences?

Gaultier, Benoit

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-187308>

Journal Article

Published Version

Originally published at:

Gaultier, Benoit (2020). De Cambridge à Canberra, et retour: élucider ou connaître les essences? *Klesis*, 45:1-24.

DE CAMBRIDGE À CANBERRA, ET RETOUR : ÉLUCIDER OU CONNAÎTRE LES ESSENCES ?

Benoit Gaultier

(Université de Zurich)

1. Introduction

Pascal Engel a depuis longtemps souligné, à juste titre, la nuisance que constitue, au sein de la philosophie analytique, la permanence d'une forme particulière de wittgensteinisme qui y reconduit certaines pratiques ou attitudes dont le rejet est pourtant quasi constitutif, aujourd'hui, de cette philosophie. Rejet d'abord de la pratique consistant à placer les écrits de tel ou tel auteur en position d'autorité, c'est-à-dire à considérer que les affirmations qui y sont faites *doivent* avoir capturé des vérités philosophiques particulièrement importantes même si les raisons avancées en leur faveur apparaissent obscures et peu concluantes. La tâche du commentateur serait alors avant tout de reconstruire une argumentation en faveur de ces affirmations qui s'accorde avec suffisamment d'énoncés de l'auteur concerné pour pouvoir lui être attribuée et qui, qu'elle soit ou non devenue concluante, apparaisse au moins renvoyer ou faire écho (si possible d'une façon qui « donne à penser ») à d'autres affirmations de l'auteur, dont la compréhension s'en trouverait du même coup (profondément) renouvelée. Rejet ensuite de l'attitude – qui, dans la conversation philosophique à la française où rien ne saurait être plus infamant que de passer pour un naïf, ne cesse de fonctionner comme un signe d'inter-reconnaissance – consistant à tenir pour entendu qu'il n'est plus possible depuis X de faire Y, où Y désigne le plus souvent la métaphysique ; et ce sans qu'on sache jamais vraiment si, à propos de questions philosophiques parfaitement classiques comme par exemple celles de savoir ce que sont la causalité, l'identité personnelle, la connaissance ou la contingence, le danger métaphysique les concernant tiendrait à une inclination que nous aurions à adopter sur ces questions des positions qui seraient, à la différence d'autres réponses possibles, problématiquement métaphysiques, ou bien au fait même de se poser la question de savoir ce que *sont* ces choses. (Auquel cas Hume serait coupable de faire de la métaphysique en défendant la théorie de la causalité qui est la sienne, là où l'on aurait pu le croire à l'abri de cette accusation en soutenant qu'il n'y a pas dans le monde de relations causales, si l'on entend par là autre chose qu'un certain type de régularités.) Le problème est que si le danger métaphysique concernant ces questions tient au simple

fait qu'elles portent sur *l'identité* de ces choses, on voit mal alors de quoi la philosophie pourrait bien traiter sinon *de ce que nous sommes enclins à en penser ou à en dire* – de sorte que si ce sont nos concepts qui sont au principe de ces inclinations, on ne saurait attendre de renouvellement véritable de la conversation philosophique que de l'apparition de nouveaux concepts, au-devant de laquelle voudront aller, en deleuziens par exemple, les membres les plus audacieux et les plus impatients de cette conversation. Or un certain wittgensteinisme consiste à affirmer que le philosophe de Cambridge a fait apparaître de façon définitive, quoique difficile à articuler (et peut-être même discursivement inarticulable), le caractère profondément illusoire de la tentation métaphysique de dire ce qu'il en est de la réalité des choses (de la réalité de la causalité ou de la connaissance par exemple) indépendamment de notre schème conceptuel – autrement dit, de la tentation de dégager *l'essence réelle* de ces choses alors qu'il faudrait s'efforcer *plutôt* d'élucider, de clarifier ou d'analyser¹ les concepts que nous en avons –, nous enjoignant ainsi à une forme de quiétisme (qui, comme tous les quiétismes, ne va pas, à moins qu'on soit mystique, sans insatisfaction intellectuelle).

Dans cet article, je voudrais approfondir un échange avec P. Engel (cf. Engel 2016 ; Gaultier 2016) à propos des relations entre investigation conceptuelle et enquête métaphysique. Une façon de caractériser la différence entre ces deux manières de concevoir l'activité philosophique consiste à dire que d'après la première les essences ou natures des choses qui intéressent la philosophie doivent être *élucidées* ou *comprises*, tandis que d'après la seconde elles doivent être *connues*. C'est à cette seconde manière de concevoir l'activité philosophique que se range P. Engel, dont la position consiste néanmoins à reconnaître un rôle éminent à l'investigation conceptuelle, basée notamment sur la manière dont nous jugeons approprié de qualifier certaines situations contrefactuelles : l'investigation conceptuelle constitue, écrit-il dans (Engel 2016), un « guide » indispensable à la connaissance des essences réelles des choses, et plus précisément « la base d'une inférence à la meilleure explication » s'agissant de ces essences *réelles* ou natures *objectives* (qu'on ne pourrait d'ailleurs qualifier ainsi si l'investigation conceptuelle seule pouvait nous permettre de les connaître) à laquelle nos connaissances empiriques en général, et scientifiques en particulier, sont indispensables une fois orientées dans la bonne direction par l'analyse conceptuelle. Dans ce qui va suivre, je voudrais, après les avoir présentées, mettre l'accent sur une difficulté majeure des positions de Timothy Williamson, David Papineau et Hilary Kornblith, vers lesquelles tend, à des degrés divers

1 On tiendra ici ces choses pour équivalentes.

en fonction des différences existant entre ces dernières, celle de P. Engel. Il s'agira notamment de rejeter le présupposé, apparemment partagé par tous ces auteurs, selon lequel l'ensemble des essences, quelles qu'elles soient, relèvent d'une même épistémologie.

2. L'activité philosophique est-elle (de façon centrale) une activité d'élucidation conceptuelle et est-ce ainsi que les essences réelles des choses peuvent être saisies ?

La manière indiquée plus haut de comprendre la position de Wittgenstein, ou l'affirmation de Ryle selon laquelle la tâche de la philosophie est de tracer la « géographie logique » de nos concepts, ou encore celle de Strawson pour qui « le philosophe travaille à rendre compte de façon systématique de la *structure conceptuelle* générale dont notre pratique quotidienne nous montre doués d'une maîtrise tacite et inconsciente » (Strawson 1985, p. 14) – notamment en dégagant les règles qui les gouvernent et les relations existant entre eux – a pour avantage, comme le souligne Amie Thomasson, d'« éviter les mystères épistémiques et de ne pas entrer en confrontation avec la science » (Thomasson 2017, p.102) s'agissant de ce que la philosophie en général et la métaphysique en particulier ont à nous apprendre. Mais elle « permet difficilement d'expliquer notre sentiment que les débats métaphysiques sont profonds, importants et portent sur le monde » (*ibid.*, p. 108). Pour Thomasson, une manière de résoudre cette difficulté tout en maintenant que l'activité philosophique est fondamentalement une activité d'élucidation conceptuelle est de soutenir, comme elle le fait, que la philosophie peut aussi s'interroger sur l'adéquation de nos concepts aux fonctions qu'ils remplissent dans nos pratiques – par exemple sur l'adéquation de notre concept d'identité personnelle à nos pratiques d'attribution de responsabilité morale – ou sur les fonctions que nos concepts devraient remplir dans celles-ci et qu'ils ne remplissent actuellement pas. Ainsi, écrit Thomasson, « en élargissant le travail conceptuel de façon à y inclure une dimension normative et non pas seulement descriptive, nous pouvons distinguer plus clairement le travail métaphysique du travail que font les linguistes ou les psychologues en dégagant les règles que suivent nos mots ou nos concepts » (*ibid.*, p. 117). Autrement dit, si la philosophie n'était qu'une activité d'élucidation conceptuelle, on serait en peine de distinguer ce qui sépare le travail du philosophe de celui du linguiste ou du psychologue.

2.1. L'activité philosophique est (de façon centrale) une activité d'élucidation conceptuelle et c'est ainsi que les essences réelles des choses peuvent être saisies (I) : les positions de Hans-Johann Glock, Peter Hacker et Colin McGinn

Contre cette idée, des auteurs comme Hans-Johann Glock, Peter Hacker ou Colin McGinn, par exemple, soulignent que le fait pour la philosophie d'être une activité d'élucidation conceptuelle ne signifie pas qu'elle porte sur nos concepts *plutôt que* sur la nature de ce dont ils sont les concepts. Hacker avance ainsi : « La nature d'une chose consiste dans celles de ses caractéristiques sans lesquelles elle ne serait pas la chose qu'elle est et sans lesquelles elle ne tomberait pas sous le concept sous lequel elle tombe. En conséquence, clarifier un concept revient à clarifier la nature de ce qui tombe sous lui » (Hacker 2013, p. 453). C'est indissociablement que les vérités conceptuelles que révèle la philosophie « décrivent des aspects de la nature de leur sujet ; caractérisent le concept concerné ; et sont manifestes dans l'usage des mots ». De façon similaire, Glock affirme que « les questions 'Qu'est-ce que X ?' dont traite la réflexion philosophique ne sont pas dirigées vers les caractéristiques contingentes des instances de choses qui tombent sous le concept de X », mais « vers l'essence de X, vers *ce qui fait de quelque chose un X* » (Glock 2017, p. 83) et que

les questions de ce type sont résolues de façon adéquate par une explication de *ce que* « X » *signifie*. Car une telle explication spécifiera ce qui compte comme un X, ou ce que c'est d'être un X, indépendamment des caractéristiques que les X peuvent ou non posséder et qui doivent être établies empiriquement. [...] Pour cette raison, il n'y a pas de différence significative entre ce que Carnap appelait le « mode matériel » et le « mode formel ». Il importe peu, par exemple, que nous répondions à la question « Qu'est-ce qu'un verrat ? » en disant qu'un verrat est un cochon mâle ou en disant que « verrat » signifie *cochon mâle*. (*Ibid.*, p. 83-84)

McGinn soutient pour sa part que l'élucidation philosophique d'un concept nous permet de saisir l'essence des choses auquel il fait référence parce qu'analyser un concept c'est analyser son contenu et que celui-ci est individué par la propriété à laquelle le concept fait référence. Ainsi, « il n'y a pas, écrit-il, d'analyse d'un concept qui ne soit pas une analyse de la propriété qu'il dénote : analyser un concept c'est analyser la propriété qui lui fournit un contenu » (McGinn 2011, p. 65).

Le moins qu'on puisse dire cependant à propos de ces différentes façons d'argumenter en faveur de l'idée selon laquelle procéder par analyse conceptuelle en philosophie

nous permet de saisir l'essence réelle des choses est que, en l'état, elles sonnent fortement comme la défense d'une forme d'idéalisme d'après laquelle nos concepts, de connaissance ou de causalité par exemple, *déterminent* la nature de ces choses, auxquelles alors ils ne peuvent échouer à correspondre. De plus, comme le remarque K. Ahlstrom-Vij à propos de ce qu'écrit McGinn, l'idée qu'avance ce dernier semble directement impliquer que puisque « les psychologues travaillant sur la catégorisation humaine [...] étudient, tout comme l'analyste conceptuel, nos concepts », alors ils étudient *ipso facto* les essences pertinentes (Ahlstrom-Vij 2012), ce qui ne semble clairement pas être le cas.

2.2. L'activité philosophique est (de façon centrale) une activité d'élucidation conceptuelle et c'est ainsi que les essences réelles des choses peuvent être saisies (II) : la position des « Canberra Planners »

L'idée selon laquelle les essences réelles des choses sont saisies par analyse conceptuelle se trouve défendue par les partisans de ce qu'on a appelé le « plan de Canberra », au premier rang desquels Frank Jackson. Pour les « Canberra Planners », le travail philosophique en général, et métaphysique en particulier, doit s'opérer de la façon suivante : d'abord procéder par analyse conceptuelle à l'élucidation ou articulation de nos concepts (comme ceux de personne ou de cause, par exemple) – ce qui repose notamment, comme on l'a déjà noté, sur le fait de se demander, sur la base de notre maîtrise pratique de son usage, s'il serait approprié d'utiliser un certain concept pour caractériser telle ou telle chose ou situation possible ; ensuite nous appuyer sur nos théories les plus sérieuses à propos du monde ou de la réalité, telles celles que nous fournissent la physique – c'est-à-dire sur des affirmations synthétiques substantielles –, pour décider s'il y a des choses dans le monde, et si oui lesquelles, qui satisfont les concepts en question. Jackson écrit ainsi :

La question « Y a-t-il des *K* ? » est simplement la conjonction de deux questions : « Que doit-il y avoir pour qu'il y ait des *K* ? » et « Y a-t-il ce qu'il doit y avoir pour qu'il y en ait ? ». [...] La première question n'est autre que celle-ci : « Quelles sont les conditions auxquelles il y a un *K* et quelles sont celles auxquelles il n'y en a pas ? » Cette question porte sur des possibilités. Il s'ensuit que lorsque nous traitons la question de ce qu'il doit y avoir pour qu'il y ait des *K*, nous n'avons d'autre choix que d'être guidés par nos intuitions relatives à la question de savoir si certains cas possibles, décrits au moyen de certains termes, sont ou non des cas où il

y a des *K*. De quelle autre façon pourrions-nous procéder ? En étant guidés par des intuitions relatives à des cas décrits *sans recourir à aucun terme* ? Cela ne se peut pas. (Jackson 1998a, p. 135-6)

Et il est parfaitement explicite à propos du fait que la première de ces questions se traite par analyse conceptuelle :

Quand nous procédons à l'analyse conceptuelle de la *K*-ité, la question que l'on traite est celle de savoir ce qu'il faut pour être un *K*, c'est-à-dire de savoir quand il est correct et quand il est erroné de décrire une situation en termes de '*K*'; nous rendons ainsi explicite ce qu'est notre sujet lorsque nous parlons des *K*. [...] La réponse à cette question ne dépend pas du tout du fait de savoir quel monde est le monde actuel (tout comme la réponse à la question de savoir quoi faire s'il pleut ne dépend pas du fait de savoir s'il pleut ou non). (Jackson 1998b, p. 51)

Jackson écrit néanmoins qu'il conçoit l'analyse conceptuelle « comme une affaire empirique » au sens suivant :

C'est un fait empirique que nous utilisons tel ou tel terme pour certains types de situations et de cas particuliers, et les conclusions auxquelles nous parvenons à ce sujet sont faillibles, comme Gettier l'a fait apparaître de façon frappante en nous montrant que d'excellents analystes conceptuels comme Ayer ou Chisholm s'étaient trompés dans le cas du mot « connaissance » (*Ibid.*, p. 47).

Ce dont Jackson conclut que « nous devons être prêts à faire des ajustements non négligeables dans nos concepts ordinaires, et cela peut impliquer un certain massage, limité, de nos intuitions ordinaires » (*ibid.*). Contrairement à ce qu'on soutient parfois, il ne s'agit pas ici pour Jackson de dire qu'une analyse conceptuelle bien menée requiert d'être guidée par des connaissances empiriques à propos du monde actuel et, en particulier, à propos des choses que l'on est enclin à faire tomber sous les concepts analysés. Mais de dire que le fait que tel ou tel individu juge intuitivement approprié d'appliquer ou non tel ou tel concept – de connaissance par exemple – à telle ou telle chose ou situation est un fait empirique et que de tels jugements intuitifs peuvent être erronés. Et ce non pas en vertu de ce qu'il y a dans le monde, mais du fait que notre concept de connaissance est tel que ces individus ne devraient pas juger approprié de l'appliquer dans la circonstance en question – comme certaines expériences de pensée, par exemple, les auraient conduits à le réaliser. Quant à la possibilité qu'un individu associe à un certain mot – « connaissance », par exemple – un concept qui n'est pas celui qu'on associe communément à ce mot, elle n'implique nullement que soient erronés les jugements in-

tuitifs de cet individu à propos de la question de savoir s'il est approprié d'appliquer ou non le concept qu'il associe à ce mot à telle ou telle chose ou situation. C'est ainsi que, selon Jackson, ceux « qui, avec assurance *et de façon non confuse*, insistent pour dire que les cas de Gettier sont des cas de connaissance ne sont pas dans l'erreur à propos de ce qui, dans le sens qu'ils donnent à ce terme, peut être considéré comme une connaissance » (je souligne). Mais ils seraient dans l'erreur en jugeant que les cas de Gettier sont des cas de connaissance si à « connaissance » ils associent notre « concept de succès [épistémique] non chanceux » (*ibid.* p. 36).

2.3. L'activité philosophique n'est pas (de façon centrale) une activité d'élucidation conceptuelle et ce n'est pas ainsi que les essences réelles des choses peuvent être saisies (I) : les naturalismes de Hilary Kornblith, David Papineau et Timothy Williamson

Contre l'idée que l'élucidation de nos concepts constitue la visée de l'investigation philosophique, Timothy Williamson avance que son but est plutôt de « découvrir quels types fondamentaux de choses il y a, quelles sont leurs propriétés et quelles relations elles entretiennent, non d'étudier la structure de notre pensée à leur propos » (Williamson 2007, p. 19). Et il soutient qu'étudier cette structure est sans pertinence pour y parvenir. Ainsi, écrit-il, si tout ce que nous pouvions apprendre des cas imaginés par Gettier est qu'il est *conceptuellement* possible qu'il y ait croyance vraie et justifiée sans pour autant qu'il y ait connaissance, cela ne réfuterait pas davantage l'hypothèse que la connaissance est, de façon métaphysiquement nécessaire, la croyance vraie justifiée que la possibilité conceptuelle que quelque chose possède le nombre atomique 79 sans être de l'or ne réfute l'hypothèse que l'or est, de façon métaphysiquement nécessaire, l'élément dont le nombre atomique est 79. Ce dont s'occupe au premier chef l'épistémologie est la nature de la connaissance, et non la nature du concept de connaissance. Si la connaissance était en réalité identique à la croyance vraie justifiée, c'est cela qui importerait épistémologiquement, et non la possibilité conceptuelle de leur non-identité [...]. Le résultat d'une expérience de pensée comme celle de Gettier, interprété en termes de possibilité conceptuelle, serait d'importance avant tout pour les théoriciens des concepts, et non pour les épistémologues. (*Ibid.*, p. 206)

Dans une perspective naturaliste similaire à celle de Williamson, Hilary Kornblith écrit pour sa part la chose suivante :

Ce n'est pas notre concept de connaissance, de justification, de raisonnement, ou

de mémoire qui est la cible de l'analyse philosophique ; c'est la connaissance, la justification, le raisonnement, la mémoire eux-mêmes. Tout comme nous pouvons nous représenter mentalement des choses comme l'eau ou l'or d'une façon qui ne correspond pas aux substances elles-mêmes, nous pouvons nous représenter les objets de l'investigation épistémologique de façons qui reposent sur d'importantes mécompréhensions. Si nous sommes intéressés par certains phénomènes réels – la connaissance humaine, par exemple –, il y a peu de sens à élucider, à un degré de détail quelconque, ce que sont nos conceptions personnelles ou ordinaires de ces phénomènes. (Kornblith 2013, p. 206)

Tout comme les premiers chimistes auraient été malavisés d'étudier leur concept d'acide ou d'atome plutôt que d'observer le monde naturel, je crois que les épistémologues seraient malavisés d'étudier des caractéristiques de nos concepts de connaissance et de justification plutôt que d'examiner les phénomènes eux-mêmes [même s'il se peut que ces concepts « parviennent à peu près à les saisir correctement » et soient ainsi « de bons guides » pour leur connaissance]. Dans le cas de la chimie, les premiers chercheurs étaient ignorants de la plupart des propriétés essentielles des espèces naturelles qu'ils cherchaient à étudier ; de plus, ils entretenaient de nombreuses croyances fausses à leur propos. Cela montre que l'étude des concepts chimiques est dénuée de pertinence pour les progrès de la chimie. Et cela ne vaut pas seulement pour le cas de la chimie. Il se peut que nous comprenions de travers la véritable nature de la connaissance et de la justification tout autant qu'il se peut que nous comprenions de travers celle de l'acide, de l'or ou de l'eau. Si nous sommes ignorants ou dans l'erreur s'agissant de la véritable nature des phénomènes, examiner nos concepts ne remédiera en rien au problème. Si nous voulons avoir une véritable compréhension de la connaissance elle-même, il nous faut observer le phénomène et non le concept que nous en avons. (Kornblith 2006, p. 12)

Parce que l'épistémologie vise à capturer l'essence réelle de la connaissance (ou la métaphysique celle de la causalité) – c'est-à-dire ce qui fait que, ou les conditions en vertu desquelles, une chose est une connaissance (ou une cause d'autre chose) –, il s'ensuit pour Kornblith que les recherches épistémologiques à propos de la connaissance relèvent d'une « entreprise empirique dont la méthodologie n'est pas différente de celles des sciences » et donc, par exemple, que c'est « l'insertion réussie du terme de connaissance dans une théorie scientifique qui permet une compréhension adéquate de la na-

ture de la connaissance » (Kornblith 2017, p. 154). David Papineau soutient plus précisément, pour sa part, la chose suivante :

La philosophie est similaire à la science sous trois aspects remarquables. Tout d'abord, les énoncés philosophiques sont synthétiques et non analytiques : tout comme les énoncés scientifiques, ils ne sont pas garantis par la structure des concepts qu'ils impliquent. Ensuite, la connaissance philosophique est *a posteriori* et non *a priori* : les énoncés des philosophes dépendent du même type de support empirique que les théories scientifiques. Enfin, pour compléter le trio traditionnel, les questions centrales de la philosophie portent sur ce qui est actuel plutôt que sur ce qui est nécessaire : la philosophie vise au premier chef à comprendre le monde actuel qu'étudie la science et non le royaume additionnel de la modalité métaphysique. (Papineau 2013, p. 166-7)

Si tel est le cas, l'articulation entre ce que la philosophie nous apprend et nos connaissances empiriques ordinaires ou scientifiques ne doit pas être conçue de la façon suivante, où la part de l'investigation philosophique relève de l'analyse conceptuelle et non de l'enquête empirique :

En élucidant les règles qui gouvernent nos concepts actuels de personne ou d'œuvre d'art, nous pouvons espérer saisir quand un individu pourrait ou non être considéré comme la même personne, ou à quels changements une œuvre d'art pourrait ou non survivre. Nous pouvons combiner cela avec des informations empiriques afin d'obtenir des connaissances modales plus détaillées ; ainsi, si nous pouvons dire (par analyse conceptuelle) qu'une peinture ne peut survivre à la destruction de sa toile et que nous acquérons l'information empirique qu'une toile ne peut survivre à une température de 250°C, alors nous pouvons aussi dire qu'une peinture ne peut survivre à une telle température. (Thomasson 2017, p. 106)

Contre les partisans du plan de Canberra, qui soutiennent que les essences réelles des choses dont s'occupe la philosophie sont saisies par analyse ou élucidation conceptuelle, Papineau, qui a longtemps enseigné à Cambridge, a récemment avancé plusieurs arguments. Le premier consiste à soutenir que si la première phase de ce plan ou programme consiste simplement à dégager ou élucider le sens de tel ou tel concept que nous possédons – ou ce à quoi nous faisons référence par ce concept – sans croire qu'il y a dans le monde des choses qui tombent sous ce concept, alors nous ne passerons pas à la deuxième phase de ce programme :

Considérons le concept ordinaire d'âme, compris comme quelque chose qui est présent dans les êtres conscients et qui survit à la mort. Ce concept d'âme peut être capturé par l'énoncé carnapien suivant : « si les êtres conscients hébergent certaines entités qui survivent à la mort, alors ces entités sont des âmes ». Tous ceux qui possèdent le concept d'âme seront d'accord avec cet énoncé, qu'ils croient ou non à l'existence des âmes. Mais il ne soulèvera pas de lui-même de questions métaphysiques intéressantes chez ceux qui nient leur existence ; il ne les conduira pas à se demander comment les constituants fondamentaux de la réalité réalisent des âmes puisqu'ils ne croient pas à leur existence. Ce sont uniquement ceux qui acceptent l'énoncé ramseyien correspondant – à savoir : « Il y a des parties des êtres conscients qui survivent à la mort » – qui y verront une question métaphysique. [...] Ceux qui se préoccupent de « métaphysique sérieuse » devraient commencer par articuler les engagements existentiels substantiels de nos théories ordinaires, tels qu'on les articule dans des énoncés synthétiques ramseyiens. (Papineau 2016)

De même, si la première phase du programme de Canberra consiste, à propos de la croyance, à dégager le sens de notre concept ordinaire de croyance et à dire alors quelque chose comme « S'il y a un type d'état qui est causé de façon caractéristique par des perceptions, qui, combiné à des désirs, génère des actions, et qui a une structure interne ayant une certaine importance d'un point de vue causal, *alors* c'est une croyance » (ce qui est, pour Papineau, une « affirmation analytique qui peut être connue a priori »), cela ne nous motivera pas à enquêter pour connaître « la nature fondamentale de la croyance », c'est-à-dire pour savoir « si les composants fondamentaux de la réalité peuvent constituer un tel état, et si oui comment » (*ibid.*). Ce qui serait au contraire le cas si la première phase du programme consistait à faire apparaître que notre croyance que les croyances existent consiste dans le fait de croire *qu'il y a* un type d'état qui est causé de façon caractéristique par des perceptions, etc.

Il est important de souligner que l'argumentation de Papineau ne consiste pas à soutenir que c'est à la condition que la première étape du programme de Canberra soit telle qu'il la caractérise qu'on sera motivé à passer à la seconde *telle que la conçoivent les partisans de ce programme*, c'est-à-dire à la phase consistant à déterminer s'il y a dans le monde des choses qui tombent sous le concept ayant été élucidé – car sinon on pourrait lui opposer que croire qu'il y a dans le monde de telles choses ne motive pas davantage à enquêter sur ce point (en nous appuyant sur nos théories synthétiques les plus sé-

rieuses) que croire que ce n'est pas le cas. Ce que dit Papineau est que c'est à la condition que la première étape du programme de Canberra soit telle qu'il la caractérise qu'on sera motivé à passer à une seconde étape consistant à chercher à « identifier quelle est la nature sous-jacente [*underlying nature*] » des choses en l'existence desquelles nous croyons – dont cette première phase a permis de clarifier la manière dont nous les concevons –, ce qui peut incidemment nous conduire à découvrir qu'il n'y a rien dans le monde qui tombe sous notre concept de ces choses, c'est-à-dire qui satisfasse les conditions qu'il pose. Si telle est la manière dont il faut reconcevoir la « stratégie de Canberra », alors, comme le souligne Papineau, elle « ne semble pas différente de l'idée que la philosophie doit partir de théories synthétiques communément admises et ensuite se tourner vers nos théories plus fondamentales du réel pour voir ce qui, éventuellement, rend vraies ces théories communément admises. Procéder ainsi semble être parfaitement conforme à ce que recommande le naturalisme méthodologique d'après lequel la philosophie doit s'occuper d'évaluer et de développer des théories synthétiques du réel » (Papineau 2016).

Cette manière de reconcevoir la stratégie de Canberra revient cependant à la rejeter purement et simplement. En effet, là où elle énonce qu'en procédant à l'élucidation d'un concept comme celui de personne ou de connaissance, on élucide l'essence des choses qui tombent sous ce concept sans que le monde actuel puisse être l'arbitre de la justesse de cette élucidation et sans se prononcer, par ailleurs, sur la question de savoir s'il existe dans le monde actuel de telles choses – qu'il appartient à la science et, plus généralement, à l'investigation empirique de résoudre –, la manière dont Papineau reconçoit le plan de Canberra revient à affirmer la chose suivante : il appartient à ces dernières de nous indiquer quelle est l'essence réelle des choses, s'il y en a, qui tombent sous nos concepts (élucidés par réflexion sur des cas possibles, notamment), car cette essence est déterminée par leur « nature sous-jacente », qu'il appartient à la science de découvrir empiriquement – le modèle étant manifestement ici la découverte par la science que l'essence de l'eau est H_2O , essence que ne permettait pas de dégager, avant cette découverte, la clarification ou élucidation de notre concept d'eau.

Une autre raison pour laquelle l'élucidation de nos concepts – de croyance ou d'âme, par exemple – ne saurait consister, d'après Papineau, à élucider l'essence des croyances ou des âmes, c'est qu'ils incorporent en grande partie des thèses synthétiques substantielles, et donc faillibles, concernant ces choses, de sorte que le fait de juger approprié d'appliquer le concept de croyance ou d'âme à tel ou tel état de choses actuel ou possible

sur la base de ses caractéristiques perçues ou spécifiées ne permet pas d'affirmer qu'il y a entre la possession de ces caractéristiques et le fait d'être une croyance ou une âme une connexion a priori (ou « analytique », ainsi que la caractérise Papineau) et, partant, du point de vue des « Canberra planners » ou de Glock et Hacker, essentielle.

Supposons que des philosophes du seizième siècle, désireux de connaître ce que pensent leurs contemporains à propos des âmes, demandent à leurs collègues d'imaginer qu'un organisme non humain ait appris un langage humain et qu'il s'avère parler intelligemment et en faisant preuve de sensibilité morale. Supposons qu'ils leur demandent ensuite si une telle créature aurait une âme. Je présume que la plupart d'entre eux jugeraient que oui. [...] Nous pourrions estimer que la supposition implicite à l'œuvre dans la réponse de ces collègues – celle selon laquelle une créature qui parle intelligemment et en faisant preuve de sensibilité morale doit avoir une âme – est une vérité analytique garantie par la structure du concept d'âme du seizième siècle – autrement dit, que rien de plus n'est requis pour satisfaire ce concept que parler intelligemment et en faisant preuve de sensibilité morale. [...] Cette manière de voir les choses serait cependant erronée. Bien loin d'être définitionnellement garantie, l'inférence effectuée par ces individus d'un tel discours à la possession d'une âme est certainement une véritable inférence ampliative, étayée par la thèse synthétique substantielle qu'un tel discours ne peut procéder que d'une âme. (Après tout, nous pensons aujourd'hui, en utilisant le même concept d'âme, que les penseurs du seizième siècle avaient tort de supposer que parler de façon intelligente et en faisant preuve de sensibilité morale requiert une âme.) (Papineau 2013, p. 181)

2.4. L'activité philosophique n'est pas (de façon centrale) une activité d'élucidation conceptuelle et ce n'est pas ainsi que les essences réelles des choses peuvent être saisies (II) : la position non naturaliste de E. J. Lowe

Pour E. J. Lowe l'articulation entre philosophie et connaissances empiriques doit être conçue de la façon suivante, où la part de l'investigation philosophique ne relève ni de l'analyse conceptuelle ni de la recherche empirique :

On a raison de souligner que la découverte qu'Hesperus est Phosphorus était une découverte empirique. Mais il ne s'agissait pas d'une découverte *purement* empirique, pour la raison suivante. Cette identité a été établie parce que les astronomes ont découvert que les orbites d'Hesperus et Phosphorus *coïn-*

cidaient : où que soit Hesperus à un instant donné, Phosphorus y était aussi. Cependant, la coïncidence spatiotemporelle n'implique l'identité que pour des choses d'un certain type. C'est seulement parce qu'Hesperus et Phosphorus sont considérées comme des *planètes* et ainsi comme des *objets matériels du même type* que leur coïncidence spatiotemporelle peut être considérée impliquer leur identité. Mais le principe d'après lequel des objets matériels distincts du même type ne peuvent pas coïncider spatiotemporellement n'est pas un principe empirique : c'est un principe *a priori* impliqué par *ce que c'est* d'être un objet matériel d'un type quelconque – il s'agit, en d'autres termes, d'une vérité fondée sur une *essence*. C'est seulement parce que nous savons qu'il *fait partie de l'essence* d'une planète de ne pas coïncider spatiotemporellement avec une autre planète que nous pouvons inférer l'identité d'Hesperus et Phosphorus du fait que leurs orbites coïncident. On doit donc déjà savoir *ce qu'est une planète* – connaître son essence – pour être capable d'établir de façon *a posteriori* qu'une planète est identique à une autre. (Lowe 2013, p. 150).

Kornblith ou Papineau pourraient tomber d'accord avec Lowe pour dire que « de façon générale, nous pouvons *connaître* l'essence d'une chose *X* avant de savoir si *X* existe ou non parce que sinon nous ne pourrions jamais découvrir qu'une certaine chose existe » ; en effet, il n'est pas possible que nous « découvriions qu'une chose, *X*, existe avant de savoir ce qu'est *X*, c'est-à-dire *ce qu'est* ce dont nous avons supposément découvert l'existence » (*ibid.*, p. 148). Mais ils refuseraient, contre Lowe, de soutenir que la connaissance de l'essence en question – qui doit donc avoir été préalablement acquise pour pouvoir découvrir empiriquement que telle ou telle chose est un *X*, et donc que les *X* existent – n'est pas elle-même, au moins en partie, empiriquement acquise. En quoi consiste alors pour Lowe une telle connaissance ?

Connaître l'essence d'une chose ce n'est pas être en accointance avec une *chose supplémentaire* d'un type spécial, mais simplement comprendre *ce que cette chose est exactement*. C'est la raison pour laquelle la connaissance de l'essence est possible : elle n'est un produit que de la *compréhension* et non de l'observation empirique, et encore moins d'un mystérieux type d'accointance quasi perceptuelle avec des entités ésotériques d'une sorte quelconque. (*Ibid.*, p. 147)

Plus précisément, pour Lowe, « saisir une essence ne consiste en rien d'autre [...] qu'à comprendre une définition réelle, c'est-à-dire à comprendre un type de proposition spécial » (Lowe 2012, p. 946). Le problème est que Lowe n'indique jamais réellement comment nous parvenons à comprendre l'essence de quoi que ce soit, c'est-à-dire à comprendre la définition réelle d'une chose, qui exprime son essence. Pour Lowe, ce ne saurait être en dégageant des vérités conceptuelles – autrement dit, en se demandant si, pour caractériser une certaine chose ou un certain état de choses, on jugerait approprié, sur la base de notre maîtrise pratique de son usage, d'utiliser un certain concept, puis en se demandant s'il est nécessaire, ou s'il est suffisant, qu'une chose ou un état de choses quelconque possède telle ou telle caractéristique de la chose ou de l'état de choses en question pour que nous jugions approprié d'utiliser le concept en question à leur propos – car de telles vérités ne disent rien de la nature ou de l'essence des choses, mais portent simplement sur nos concepts :

La vérité « Les célibataires sont non mariés » a un statut modal bien différent de celui d'une vérité *essentielle* comme « Les statues sont composées de matière ». En disant de la première qu'elle est une vérité nécessaire, nous ne pouvons pas vouloir dire qu'en conséquence les célibataires *ne peuvent pas se marier*, mais seulement qu'ils ne peuvent pas se marier *et continuer à être qualifiés à juste titre de célibataires*. [...] Les statues sont des choses qui ne peuvent pas exister sans être composées de matière. Cela parce qu'il fait partie de l'essence d'une statue d'être composée ainsi. En revanche, il ne fait partie de l'essence d'aucun célibataire d'être non marié, car un célibataire est simplement un être humain adulte mâle qui s'avère être non marié, et tout être humain qui est tel *peut* assurément se marier. En conséquence, « Les statues sont composées de matière » n'est certainement pas une simple vérité conceptuelle, et la même chose vaut pour d'autres vérités qui sont de véritables vérités essentielles, c'est-à-dire des vérités concernant les essences des choses. Elles n'ont, de façon générale, rien à voir avec nos concepts ou nos mots, mais avec la nature des choses en question. (Lowe 2013, p. 153-4)

Cette argumentation repose sur le fait que les choses qui s'avèrent être célibataires ne le sont pas nécessairement alors que les choses qui s'avèrent être des statues sont nécessairement composées de matière. Si la vérité selon laquelle les célibataires sont non mariés est seulement conceptuelle et non essentielle parce que « un célibataire est simplement un être humain adulte mâle qui s'avère être non marié », mais qui pourrait, un

jour, se marier et ainsi cesser d'être un célibataire, cela vaut aussi, à suivre l'argumentation de Lowe, pour la vérité selon laquelle les cubes ont des côtés égaux puisqu'un cube est simplement une chose matérielle dont tous les côtés sont égaux, mais qui pourrait, un jour, avoir des côtés inégaux et ainsi cesser d'être un cube. Plus généralement, est simplement conceptuelle pour Lowe une vérité qui énonce de choses qui tombent sous un certain concept qu'elles possèdent la propriété dont ce concept est le nom. Mais appeler simplement conceptuelles ces vérités *qui ne reposent, à l'évidence, sur aucun travail d'élucidation conceptuelle* n'implique nullement l'idée selon laquelle les vérités d'essences – comme celle selon laquelle les statues sont composées de matière ou celle selon laquelle les statues ne survivent pas à tous les changements auxquels peuvent survivre la matière dont elles sont faites – ne peuvent pas, en tant que vérités d'essence, être acquises par élucidation conceptuelle.

Contre la position de Hacker, Glock, McGinn ou des « Canberra planners », mais aussi contre la position naturaliste d'un Papineau à propos du rôle de la science et, plus généralement, de l'enquête empirique dans la connaissance des essences, Lowe s'oppose donc à la fois à l'idée que ce soit par élucidation conceptuelle que nous saisissons les essences des choses, mais aussi à l'idée que la science nous permette de les découvrir – par exemple, de façon incontestablement hétérodoxe, à l'idée qu'elle ait découvert que l'essence de l'eau est H_2O :

Il faut déjà savoir *ce qu'est une planète* – connaître son essence – pour être capable d'établir de façon *a posteriori* qu'une planète est identique à une autre. De la même manière, il faut déjà savoir *ce qu'est un certain type de substance* [stuff] – connaître son essence – pour être capable d'établir de façon *a posteriori* qu'il est identique à un autre. Il ne se peut donc pas que nous *découvriions* l'essence d'un certain type de substance simplement en établissant *a posteriori* la vérité d'un énoncé d'identité concernant des types de substance – pas davantage que nous ne pouvons découvrir l'essence d'une planète particulière en établissant *a posteriori* la vérité d'un énoncé d'identité concernant cette planète. Ainsi, même en admettant que « L'eau est H_2O » soit un énoncé d'identité à la fois nécessairement vrai et connu *a posteriori*, il ne s'ensuit nullement qu'on puisse considérer qu'il nous révèle l'essence du type de substance que nous appelons « eau ». (Lowe 2013, p. 150-1)

Pour Lowe, fait donc partie de l'essence de l'eau le fait d'être un « certain *type de liquide*, qui se distingue d'autres types de liquides par certaines caractéristiques assez aisément

déTECTABLES » (*ibid.*) car sinon nous ne pourrions pas découvrir empiriquement que l'eau est (composée de molécules) H_2O . Et, cette découverte effectuée, nous ne devons pas ensuite la concevoir comme ayant consisté à découvrir quelle est l'essence réelle de l'eau.

3. Le partage des tâches entre science et philosophie et la distinction entre essences de choses matérielles et essences de choses immatérielles

3.1. Saisir les essences de choses matérielles : remarques sur l'essence de l'eau, de l'or et des êtres humains

Un point frappant à propos de ces différentes positions est leur prétention à valoir pour la connaissance de l'essence de n'importe quoi, à s'appliquer indifféremment à celle des personnes, des croyances, des connaissances, des âmes, de l'humilité, des marteaux, de l'or ou des êtres humains, par exemple, sans que les natures intuitivement très distinctes de ces choses nécessitent d'introduire la moindre distinction s'agissant de la connaissance de leur essence.

Pourtant, tandis qu'à la question « Ces choses que l'on tient pour telles sont-elles réellement de l'humilité/ une personne/ une connaissance/ une croyance ? », on ne répondrait pas spontanément « Cela dépend de ce dont ces choses sont faites », c'est ainsi qu'on répondrait à la question « Ces choses que l'on tient pour telles sont-elles réellement de l'eau/ de l'or/ un chien/ un être humain ? ». Et l'on ajouterait « Et c'est à une enquête empirique, à la science, de nous l'apprendre ». S'agissant de savoir si telle ou telle chose est réellement de l'or, un chien ou un être humain, nous estimons ainsi que c'est *ce dont elle est faite*, c'est-à-dire sa *constitution matérielle* – que cela soit interprété en termes, vagues, de composition matérielle ou, de façon moins vague, de composition et de structure atomiques –, qu'on la connaisse ou puisse la connaître ou non, qui détermine son essence ou identité (et fait que la chose se comporte ainsi qu'elle se comporte, ou possède les pouvoirs causaux qui sont les siens), et donc ce qui permettrait de trancher la question. Et que nous estimions que c'est sa constitution matérielle qui détermine son essence n'est pas le produit d'une découverte empirique. On ne découvre pas empiriquement que c'est la constitution matérielle du lingot que l'on tient pour être un lingot d'or qui détermine quelle est son essence et donc s'il en est un ou non. Mais c'est empiriquement qu'on peut découvrir quelle est sa constitution. Et que ce soit ainsi qu'on peut la découvrir n'est pas non plus quelque chose que l'on découvre empiriquement, mais quelque chose que l'on tient pour découlant du fait qu'il s'agit d'une chose matérielle. De sorte qu'on ne dirait pas « j'espère que nous ne nous trompons pas en jugeant

que c'est sa constitution matérielle qui détermine l'essence de cette chose » alors qu'on pourrait dire « j'espère que nous ne nous trompons pas à propos de la constitution matérielle, et donc de l'essence, de cette chose, qu'il s'agisse du genre de chose que nous estimons aujourd'hui déterminer sa constitution matérielle, en l'occurrence sa composition et sa structure atomiques, ou de la composition et structure atomiques particulières que nous lui attribuons ». Contrairement à ce qu'écrit Lowe, s'agissant de ce que nous tenons pour des choses matérielles, nous estimons que c'est à la science, et plus généralement à l'enquête empirique, de déterminer leur essence ; de sorte que, lorsque nous estimons qu'elle ne nous l'a pas encore apprise, nous n'estimons pas que l'analyse du concept que nous avons de ces choses pourrait nous la révéler.

(Peut-être faudrait-il dire, plus précisément, que s'agissant de ce que nous tenons pour des choses matérielles, comme ce lingot, 1) ce n'est pas empiriquement que nous connaissons cette partie de son essence qu'est le fait que, en tant que chose matérielle, l'autre partie de son essence – en vertu de laquelle il possède une nature ou une identité plus déterminée, ou moins générale, que celle d'être simplement une chose matérielle – consiste en sa constitution matérielle ; mais 2) ce n'est qu'empiriquement que nous pouvons espérer découvrir cette autre partie de son essence. On pourrait dire alors, comme le propose l'un des relecteurs anonymes² de cet article, la chose suivante : « L'essence des choses matérielles n'est connue *ni entièrement a priori ni entièrement a posteriori*. Il y a une étape *a priori*, qui permet de déterminer que la constitution matérielle du lingot fait partie de son essence, puis *à cause de ce résultat a priori lui-même*, il y a une deuxième étape empirique pour déterminer la constitution matérielle du lingot. L'essence du lingot connue *a priori* renvoie elle-même à un complément d'information déterminé *a posteriori*. Donc pour connaître totalement l'essence du lingot, il faut combiner la première étape *a priori* avec la deuxième étape *a posteriori*. » Je ne suis pas certain cependant d'être parfaitement à l'aise avec l'idée que l'essence d'une chose consiste en partie en un fait relatif à cette essence.)

Et ce qui vaut pour l'eau ou l'or vaut aussi pour les chiens ou les êtres humains : nous estimons que c'est la constitution matérielle de ces choses – plus complexe que celle de l'eau ou de l'or en ce qu'elle implique notamment des caractéristiques biologiques – qui permet de trancher la question de savoir si telle ou telle chose est bel et bien un chien, ou un être humain, et non, par exemple, le comportement des choses concernées : nous

2 Les remarques de ce relecteur ont, de façon générale, grandement contribué à la clarification de plusieurs points de la présente section ainsi qu'à celle de la structure de l'article dans son ensemble. Qu'il en soit ici grandement remercié.

estimons, par exemple, qu'un robot qui se comporterait ainsi que nous le faisons, y compris discursivement, et qui serait sentient et doté de conscience de soi n'en serait pas moins un robot et non *un être humain*³. Ce que sa constitution matérielle ne suffirait pas nécessairement à déterminer, cependant, c'est s'il est ou non *une personne*. Ce qui signifie que nous pouvons être surpris que des êtres ou entités dont nous pensions, synthétiquement, que la constitution matérielle ne rendait pas possible qu'ils possèdent les propriétés essentielles au fait d'être des personnes les possèdent et ainsi qu'ils en soient. (S'agissant des âmes, on pourrait avancer la chose suivante : si l'on conçoit les âmes comme des substances immatérielles dépourvues de parties, alors – à supposer qu'on puisse réellement concevoir cela – si elles existaient, il n'y aurait rien dont elles seraient faites ou *constituées* en vertu de quoi elles seraient des âmes et qu'il nous faudrait *découvrir* pour connaître leur essence – ce que nous serions par ailleurs incapables de faire en raison de leur nature immatérielle.)

3.2. Saisir les essences de choses immatérielles : remarques sur l'essence des croyances, de la connaissance et de la mémoire

Est-ce alors, de la même manière, à la science de nous apprendre ce que sont les croyances, ou les connaissances, par exemple (ce qui pourrait nous conduire à découvrir empiriquement qu'à notre concept ordinaire de croyance, sur la base duquel nous jugeons de tel individu qu'il croit *p* et de tel autre qu'il croit que *q*, ne correspond rien en réalité, à la manière dont les progrès de la psychiatrie ont fait apparaître que rien ne correspond au concept de névrose actuelle, cette pathologie que Freud croyait avoir identifiée au début du XXe siècle) ? Commençons par les croyances. Le fait que les croyances sont des états et qu'à ce titre elles peuvent persister d'une façon dont ne le peuvent les jugements, qui sont pour leur part des événements, n'est assurément pas une vérité à propos des croyances susceptible d'être établie empiriquement ou dont il soit envisageable que la science puisse la réfuter. Pourrait-on découvrir empiriquement qu'il n'en est rien ?

La science pourrait disposer à l'avenir de techniques de détection de croyances plus précises et fiables que celles que nous utilisons actuellement pour décider si tel ou tel individu croit ceci ou cela. Mais cela ne consisterait pas à nous apprendre que les

3 Puisque « un être humain est un type d'organisme », comme le note Eric. T. Olson (2017, p. 15) – qui insiste par ailleurs sur le fait qu'à la question de savoir ce que nous sommes *métaphysiquement parlant*, « des êtres humains » ou « des personnes » ne sont *pas* des réponses à *cette* question, même s'il est vrai que nous sommes des personnes et des êtres humains.

croyances ne sont pas ce que nous pensions qu'elles étaient, mais simplement à nous montrer que telle ou telle personne ne croyait pas en réalité la chose que nous pensions qu'elle croyait. Des progrès de la science pourraient-ils donc nous conduire à dire quelque chose comme : « Il y a des conditions C que, d'après notre concept ordinaire de croyance, il faut satisfaire pour croire quelque chose, mais ce concept ne capture pas l'essence des croyances parce qu'il faut satisfaire d'autres conditions C* pour croire quelque chose, et l'on a découvert empiriquement que les choses qui satisfont C ne satisfont pas (toujours) C* » ?

Que pourraient-être alors ces conditions C* dont la science nous aurait permis de découvrir empiriquement qu'elles ne sont pas satisfaites par les choses qui satisfont les conditions C (en vertu de quoi nous les faisons tomber sous notre concept ordinaire de croyance) et, ainsi, de découvrir qu'en réalité les croyances n'existent pas ? La réponse généralement envisagée est : être dans un certain type d'état (mental ou cérébral) interne causé par certaines informations auxquelles la chose dont il est un état a été exposée, et que cet état soit ainsi structuré qu'il la dispose à agir dans certaines circonstances d'une certaine façon déterminée. Supposons alors que la science soit capable de montrer empiriquement que les choses qui satisfont C, et que dès lors nous considérons ordinairement comme des croyances, ne se trouvent pas dans un tel type d'état interne qu'elles auraient toutes en commun et dans lequel ne seraient pas les choses qui ne satisfont pas C – en un mot, de montrer que les choses qui satisfont C ne satisfont pas C*. Pourquoi devrions-nous en conclure que ces choses ne sont donc pas en réalité des croyances, contrairement à ce que nous pensions avant cette découverte empirique, et non, plutôt, en conclure qu'une chose n'a donc pas besoin de satisfaire cette condition C* pour être une croyance – à la manière dont nous concluons de l'expérience de pensée du prince et du savetier que pour être une même personne il n'est pas besoin d'être le même organisme vivant, le même être humain, contrairement à ce que nous pensions avant cette expérience de pensée ? La première conclusion ne s'imposerait qu'à la condition de pouvoir montrer qu'une chose *doit* satisfaire cette condition C* pour être une croyance, ce qu'aucune découverte empirique ne saurait montrer.

Considérons à présent l'idée selon laquelle seules des découvertes empiriques permettront de connaître l'essence réelle de la connaissance, l'analyse conceptuelle rendant simplement possible, au mieux, la découverte de cette essence. Cette idée implique ou signifie qu'on pourrait découvrir dans le monde des choses en vertu desquelles une chose que l'on tient (étant donné notre concept de connaissance) pour être clairement une

connaissance n'en est pas une en réalité et qu'on pourrait ainsi craindre de se tromper en jugeant qu'elle constitue une connaissance *sans que cela consiste à craindre de se tromper en jugeant qu'elle satisfait les conditions auxquelles, d'après notre concept ordinaire de connaissance, une chose est une connaissance* (c'est-à-dire en jugeant qu'elle est une croyance, qu'elle est vraie, qu'elle est justifiée, ou qu'elle possède toute autre propriété que l'analyse de notre concept de connaissance fait apparaître comme étant requise pour qu'il y ait connaissance). Or cette idée semble n'avoir à peu près aucun sens. Et les choses s'aggravent encore lorsqu'on se demande quelles pourraient être ces propriétés dont on pourrait découvrir empiriquement qu'elles ne sont pas possédées par les choses que nous faisons tomber sous notre concept ordinaire de connaissance – ce dont il faudrait conclure qu'elles ne sont pas, en réalité des connaissances. Williamson a avancé l'idée que la connaissance soit un état mental *sui generis* (rendant ainsi possible qu'elle soit une espèce naturelle) dans lequel ne sont pas ceux dont les croyances ne constituent pas des connaissances. Mais il fallait que cette idée soit celle d'un auteur comme Williamson pour qu'elle ne soit pas immédiatement jugée absurde. Car l'idée qu'un individu dont la croyance constitue une connaissance puisse être dans un état mental différent de celui dans lequel il aurait été si sa croyance avait été basée sur les mêmes informations, mais avait été gettiérisée, l'empêchant ainsi d'être une connaissance, devrait être rejetée sans autre forme de procès. Ainsi, à la question « Dans tous les cas que nous considérons, étant donné notre concept de connaissance, comme des cas de connaissance, y a-t-il des choses à découvrir empiriquement, et ne concernant pas la satisfaction des conditions posées dans notre concept de connaissance, qui permettraient de décider s'il est correct de considérer ces cas comme des cas de connaissance ? », la réponse ne saurait être que négative. De manière plus générale, devrait être jugée clairement absurde l'idée qu'on pourrait tirer d'une enquête empirique sur des instances de connaissance/croyance une connaissance véritable de ce qu'est réellement la connaissance/croyance puisqu'elle revient à dire : « Puisque, telles et telles conditions étant satisfaites, nous savons que ces cas sont des cas de connaissance/croyance, nous pourrions apprendre de leur étude empirique ce qui en fait des cas de connaissance/croyance ».

Il semble qu'on puisse alors affirmer la chose suivante : le fait que telles ou telles conditions C ou C* soient les conditions auxquelles une chose est une croyance ou une connaissance n'est pas davantage un fait qui peut être découvert empiriquement que ne peut être découvert empiriquement le fait que la constitution matérielle d'une chose ma-

térielle détermine son essence. S'agissant de choses qui ne sont pas matérielles, l'identité des propriétés qui déterminent leur essence, c'est-à-dire dont la possession fait de ces choses ce qu'elles sont – des croyances ou des connaissances, par exemple – ne se découvre pas empiriquement, contrairement à celles des propriétés qui déterminent l'essence d'une chose matérielle, mais par élucidation conceptuelle, conçue de la façon dont la conçoivent Glock ou Hacker ainsi que les « Canberra planners ». Et peut-être est-ce le fait de qualifier, comme on le fait parfois, les croyances, les connaissances, les personnes ou l'humilité, par exemple, d'*entités* qui nous incline à croire erronément que la connaissance de leur essence est similaire à celle des choses matérielles, comme l'or, l'eau, les chiens ou les êtres humains – c'est-à-dire consiste à connaître leur constitution matérielle, ce qui ne relève pas de l'analyse conceptuelle.

Les points qui précèdent à propos de la croyance ou de la connaissance s'appliquent *mutatis mutandis* à la mémoire. Mais il est utile à son propos d'insister sur un point. Kornblith soutient que les sciences cognitives nous ont appris que la manière dont nous nous représentons ordinairement la mémoire, qu'il s'agisse de son fonctionnement ou de sa fiabilité, est largement erronée, de sorte que procéder à son propos par élucidation conceptuelle dégagée de ce que ces sciences nous en apprennent ne saurait nous permettre d'en connaître l'essence réelle. Mais que nous nous trompions sur son fonctionnement ou sa fiabilité ne signifie pas que nous nous trompions sur ce qu'elle est. Et, corrélativement, que la science nous dise ce qu'il en est de son fonctionnement, des mécanismes sur lesquels elle repose ou de sa fiabilité, ou qu'elle découvre ce qui rend possible qu'un individu se souvienne de ceci ou cela, ne signifie pas qu'elle ait des choses à nous apprendre sur l'essence de la mémoire, sur ce en quoi consiste le fait de se souvenir de quelque chose – par exemple sur ce qui distingue le fait de se souvenir de quelque chose du fait d'imaginer quelque chose, ou sur la question de savoir si ce avec quoi on est directement en relation lorsqu'on se souvient ce sont les événements passés ou bien des représentations de ces événements passés (cf. Perrin 2012). Don Locke, dans un ouvrage classique, articule ce point de la façon suivante :

Qu'est-ce au juste que la mémoire ? Qu'est-ce que se souvenir de quelque chose ? Ces questions philosophiques doivent être distinguées des questions d'apparence similaire que se posent les chercheurs en psychologie ou en sciences cognitives. Des questions se posent à propos, par exemple, de la manière dont fonctionne la mémoire, de ce qui se passe dans notre corps ou dans notre cerveau lorsque nous nous souvenons, des facteurs physiques et

psychologiques qui nous aident à nous souvenir des choses ou au contraire y font obstacle. Ce sont elles dont se préoccupent les scientifiques, dont les recherches portent sur le fonctionnement de cette capacité humaine que nous appelons la mémoire. Mais notre question est différente ; nous nous demandons ce qu'est la mémoire en elle-même, en quoi consiste cette capacité humaine, quelle que soit la manière dont elle fonctionne. Nous ne voulons pas expliquer le mécanisme de la mémoire, mais sa nature ; non comment elle fonctionne, mais ce qu'elle est. Notre question est : de quoi parlons-nous quand nous parlons, comme nous le faisons tous, de la mémoire, sans savoir quoi que ce soit des processus physiques qui sont impliqués ? Quand nous disons que nous nous souvenons de quelque chose, à quoi faisons-nous référence ? Quand nous parlons du fait de se souvenir de quelque chose, de quoi au juste parlons-nous ? (Locke 1971, p. 1)

4. Conclusion

Ces quelques remarques sur la connaissance de l'essence de l'or, des êtres humains, des âmes, des croyances, des connaissances ou de la mémoire sont clairement loin de constituer une théorie positive de la connaissance des essences. Elles visent simplement à faire apparaître que si la forme dégénérée de wittgensteinisme qu'on a évoquée en commençant n'a à peu près rien de satisfaisant, épouser le genre de naturalisme défendu par Kornblith, Williamson ou Papineau à propos de la connaissance philosophique en général, et de la connaissance des essences en particulier, pourrait bien revenir à préférer s'accommoder de confusions conceptuelles particulièrement massives. La voie qu'on a voulu suggérer dans cet article peut être résumée de la façon suivante : s'agissant des concepts de choses matérielles, leur élucidation ne saurait être identifiée à une élucidation de l'essence de ces choses – essence que l'enquête empirique, et la science en particulier, nous permet de connaître ; s'agissant de ces choses non matérielles que sont, par exemple, la croyance ou la connaissance, la science ne saurait en rien contribuer à la connaissance de leur essence, qu'il s'agit de comprendre par élucidation conceptuelle. Et ce que l'on aimerait pouvoir montrer est qu'il ne s'ensuit nullement que ces essences soient moins réelles que celles que la science nous permet de découvrir – autrement dit, que l'idée qu'elles sont pour leur part relatives à notre schème conceptuel a quelque chose de profondément insatisfaisant.

Références

- Ahlstrom-Vij, K., « Recension de McGinn 2011 », in *Notre Dame Philosophical Review*, 2012 (<https://ndpr.nd.edu/news/truth-by-analysis-games-names-and-philosophy/>)
- Engel, P., « Métaphysique de la connaissance », in J.-M. Chevalier et B. Gaultier (dir.), *La connaissance et ses raisons*, Paris, éd. du Collège de France, 2016. (<https://books.openedition.org/cdf/4316>)
- Gaultier, B., « Finir le travail épistémologique à coups de métaphysique ? », in J.-M. Chevalier et B. Gaultier (dir.), *La connaissance et ses raisons*, Paris, éd. du Collège de France, 2016. (<https://books.openedition.org/cdf/4316>)
- Glock, H.-J., « Impure Conceptual Analysis », in G. d'Oro et S. Overgaard (dir.), *The Cambridge Companion to Philosophical Methodology*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017, p. 77-100.
- Hacker, P. M. S., *The Intellectual Powers. A Study of Human Nature*, Oxford, Wiley-Blackwell, 2013.
- Jackson, F., *Mind, Method and Conditionals*, Londres, Routledge, 1998a.
- Jackson, F., *From Metaphysics to Ethics*, Oxford, Clarendon Press, 1998b.
- Kornblith, H., « Appeals to Intuition and the Ambitions of Epistemology », in S. Hetherington (dir.), *Epistemology Futures*, Oxford, Oxford University Press, 2006, p. 10-25.
- Kornblith, H., « Is There Armchair Theorizing in Epistemology? » in M. C. Haug (dir.), *Philosophical Methodology: the armchair or the laboratory?*, Abingdon, Routledge, 2013, p. 195-216.
- Kornblith, H., « A Naturalistic Methodology », in G. d'Oro et S. Overgaard (dir.), *The Cambridge Companion to Philosophical Methodology*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017, p. 141-160.
- Locke, D., *Memory*, Londres, Macmillan, 1971.
- Lowe, E. J. « What Is the Source of our Knowledge of Modal Truths? », in *Mind*, vol. 121, 2012, p. 919-950.
- Lowe, E. J., *Forms of Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013.
- McGinn, C., *Truth by Analysis: Games, Names, and Philosophy*, Oxford, Oxford Uni-

versity Press, 2011.

- Papineau, D.. « The Poverty of Conceptual Analysis » in M. C. Haug (dir.), *Philosophical Methodology: the armchair or the laboratory?* Abingdon, Routledge, 2013, p. 166-194.
- Papineau, D.. « Naturalism », in Edward N. Zalta (dir.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2016. (<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/naturalism/>)
- Perrin, D., *Qu'est-ce que se souvenir ?* Paris, Vrin, 2012.
- Strawson, P. F., *Analyse et métaphysique*, Paris, Vrin, 1985.
- Thomasson, A., « What Can We Do When Do Metaphysics? », in G. d'Oro et S. Overgaard (dir.), *The Cambridge Companion to Philosophical Methodology*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017, p. 101-122.
- Williamson, T., *The Philosophy of Philosophy*, Oxford, Blackwell, 2007.